

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

# ヘーゲルとフランス革命--ヘーゲル・精神現象学における「絶対自由と恐怖」の項についての一考察

著者	村上 恭一
出版者	法政大学教養部
雑誌名	法政大学教養部紀要
巻	19
ページ	41-61
発行年	1974-03-25
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10114/4410">http://hdl.handle.net/10114/4410</a>

## ヘーゲルとフランス革命

―ヘーゲル・精神現象学における「絶対自由と恐怖」の項についての一考察―

村 上 恭 一

### はじめに

戦後のフランスにいわゆるヘーゲル・ルネサンスをもたらした中心人物のひとり、ジャン・イポリットが、「ヘーゲルの『精神現象学』におけるフランス革命の意義」と題する論文を書いている。わたしは、このテーマを中心に若きヘーゲルの思想を把握するにさいして、この碩学の論文から数おおく教えられるところがあった。じっさい、フランス革命がその同時代のドイツの思想界の魂にやどした影響は、おもいのほか根ぶかいものがある。ドイツ思想界のうち、わけてもヘーゲルとフランス革命の関係を詮索するということは、従来かんがえられている以上に、もっと注意されてよい。ちなみに、かつてイポリットのヘーゲル解釈は、つねにそういう見地にもとづいて試みられたもので

あったし、またおなじ若きヘーゲルの研究家であるコシェーヴもマルクーゼもそれからルカッチもまたその例外ではなかった。そこで、本稿でも、これら諸家の試みに留意しながら、わたしは、『精神現象学』の一項目を中心に、その書かれた時代の動向にたえず関心をはらいつつ、若干の私見をのべてみようとおもう。

### 一 ヘーゲル哲学とフランス革命の意味

ヘーゲル哲学は、既して、古代ギリシャ思想とキリスト教と、そして近代思想に対する対決であるといわれる。ことに、近代思想にかんじていえば、ヘーゲルはいっそう切実な問題として、これに対処せざるをえなかったであろう。だから、ヘーゲルが近代という時代に対してどんなにふかい関心をよせていたか、またどれほどふかい執念をもって自らの時代を考えぬいていたかということは、ヘーゲルの著述のうちによくあらわれている。(後述) ヘーゲルは、同時代に起きた事件をたえず自らの時代との関係において考察しているが、かれの哲学の運命を決定するほどにまで、ふかく顕著にかかわりをもちつづけた事件とはいえば、フランス革命を描いてほかにあるまい。

ヘーゲルおよび同時代のドイツ人は、フランス革命を安泰なる世界の対岸に起きたひとつの政治的事件としてみなすことはできなかった。むしろ、一七八九年から一八三〇年にいたる時代を生きぬいたひとは、だれも希望と戦慄のなかにあって、フランス革命にまつわる諸事件、ヨーロッパを駆けめぐるナポレオン戦争などをじっと耐え忍ばなければならぬというこの時代特有の奇妙な宿命をにやっていたといえる。それは、たとえば一八一九年(十月三十日付)のあるさりげないヘーゲルの手紙のうちによくあらわれている。――「わたしは、もうとし五十になるが、そのうち三十年というもの、恐怖と希望の入りまじったこのついで安らぐことのない時代のうちにすごしてしまった。そのうちやがて、この恐怖と希望の時代もおわるであろうということを願っていた。」じつに、ヘーゲルの哲学は

こうした激動の時代における懐胎期をへて、まさにその時代の子として生まれてきた感がふかい。

一八〇六年に、イエナで書かれた『精神現象学』は、マルクーゼのいうところにしたがえば、「歴史についてのヘーゲルの最初の哲学的見解をしめし、その究極の結論をフランス革命からひきだして、このフランス革命が、真理へむかう歴史的ならびに哲学的な道の転回点になっている。」<sup>3)</sup> たしかに、マルクーゼが指摘しているように、ヘーゲルは『精神現象学』において、人間の悟性を、単なる経験の領域から、真に哲学的な認識の領域（絶対的真理）へとみちびくことを企てている。というのも、哲学によって概念的に認識されるものこそ、真の世界である、とヘーゲルは考えていたからである。だが、まずさしあたってあるのは、日常の直接的、意識の経験である。経験のこのような直接態のうちには、ますます高い階梯へと進展する境地が含まれているのである。だから、より高い階梯へとむかうこの進展は、経験のほんらいの内的な過程であり、外部からのほたらきによるものではない。たとえば、それは感覚的確信から知覚へ、知覚から悟性へ、そしてそこから自己自身を確信する真理へとという具合に、もっとも高き理性の真理へいたりつくまで進展してゆくのである。このようにして、ヘーゲルは精神の現象学という名のもとに、「人間の経験の内在的な歴史」をえがきだしたのである。

経験の発端においては、対象は意識から孤立したものとみられていた。すなわち、主観と客観とは、たがいにまったく縁なきもの（*das fremde*）のようにおもわれていた。ところが、知がふかまるにつれて、これら双方のものはたがいに孤立して存在するものではないということがわかってくる。「生きた実体は、じつは主観であるような有である。あるいはおなじことであるが、この実体は、自己自身を措定するという運動、いいかえると自己が他者となることと自己自身とを媒介するはたらきであるかぎりにおいてのみ、真に現実的であるような有である。」<sup>3)</sup> このようにいわれるとき、実体はもうすでに主観として捉えられており、それゆえこのような実体は、主観としてまったく純

然、た、る、否、定、の、は、た、ら、き、(die einfache Negativität)であるということになる。やがてもっと端的に、「実体は本質的には主観である」といわれるようになる。ヘーゲルにおいて、主観がまったく純然たる否定のはたらきであるといわれるのは、主観があたえられた制約をことごとく否定し、それを自己自身の意識的な所産となす力をもっている、という意味である。このことは、ただたんに知の内的な過程においてだけでは成就されえないものである。主観が自己自身を唯一の現実的な対象として捉えるかぎり、世界は必然的に主観自身の所産としてみられなければならないことになる。ここにいたって、知の過程は、歴史の過程になるといえる。<sup>5)</sup>

自己意識は、自由をもとめて、みずから生死を賭けた闘争に身をゆだねる。そして、あらゆる束縛から解放されて自己意識がはじめて自由をわがものとしてかちとるとき、自由の歴史としての世界史がはじまることになる。これはヘーゲルによると、ギリシャの都市国家ポリスであるといわれる。こうして、自己意識の自由をめざす遍歴は、束縛から自由への歴史としての世界史の発展過程にむすびつけられることになる。このようなわけで、意識の諸形態は、世界史における一時期として、客観的な歴史的現実となつてあらわれることになる。じつにヘーゲルは、哲学上の根本的な概念の歴史的な性格を論証せんがために、哲学的分析から歴史的分析へとたえまなくうつってゆくというこのような方法をもちいたものとみられる。かつて、ギリシャの都市国家において、人間および自由の歴史としてはじまった世界史は、いまここに「世界史的転回」(Welthistorische Wende)をむかえる。それは、政治的自由の実現としてのフランス革命にほかならない。世界史の変わり目として、古代世界から近代世界へと移りきたったいま、かつてのあの美しいギリシャの都市国家は、もはやむなし記憶でしかないことになる。あの人倫的世界においては、個人と実体は美しい調和をたもっていた。ところが、いまやこの古代世界の終末は、こうした精神と現実の一致を崩壊させてしまう。それはただちに近代世界の分裂をひきおこすことになる。「この精神の世界は、分裂して二重の世界となる。

その一方は、事実上の現実の世界であり、そこでは精神はみずから自己を疎外しているが、他方は、この精神が第一の世界を超えてたかまり、純粹意識という靈氣のなかで、前者において疎外された自己をうちたてる世界である<sup>1)</sup>」自己意識は、この二重の世界のなかで同時に生存するため、ここに教会と国家の二重支配をうけることになる。だが自己疎外的精神のこの二つの国（自己意識が現に自分でありながら、自分の対象となっている国と、信仰のうちにあのような純粹意識の国）も、やがて「純粹知見」（die reine Einsicht）へとたがいに解体してゆくわけである。そして、この純粹知見が自己自身を把握するとき、自己形成としての「教養」（die Bildung）は完成するのである。この知見は自己以外にはなにもをも把握しないで、かえってすべてを自己として捉える。それは、またいっさいの対象性をなくし、すべての即自存在を対自存在（自立存在）にかえてしまう。この知見が縁なき国である信仰にむけられるとき、知見は「啓蒙」となる。このような否定的な作業のうちで、純粹知見は自己自身を實現しつつ、認識することのできない絶対的實在と有用なものという自己自身の対象をつくりだすのである。こうして、現実はずべての実体性を失ってしまい、現実のうちにはもはやなにものもそれ自身において（自体的には）存在しないことになる。そうになると、信仰の王国も、また現実の王国ともに崩壊せざるをえない。ここにおいて、革命が「絶対自由」をうみだすのである。この革命こそ、こうして世界史に転回をもたらしたフランス革命にほかならない。

ところで、ヘーゲルが青年のころチュービンゲン時代（1788—1793）において、フランス革命に邂逅し、そしてそれに感激したということが、まさしくヘーゲルそのひとの精神活動の端初となったという事実は、注目に値する。爾来、ヘーゲルは執拗にフランス革命の発展の過程をみまもりつづけた。かれは、いまやここにおいて、旧世界が姿を消し、それにかわって新しい精神が世界史のうえに抬頭するのを目のあたりにみた。この新しい精神は、世界の注目の的となってあらわれたのである。ヘーゲルは、この揺れ動く世界のなかで、自らの属する時代を、新しい時代へと

変遷してゆく世界史の一時期として、つぎのように描きだしている。

「われわれの時代が懐胎の時代であり、新たな時期へうつる変遷の時代であるということをみとめるのは、さしてむずかしいことではない。精神は、これまでの自分の生存と想念の世界に別れをつげるとともに、この世界を過去のなかに埋葬しようとしている。つまり、みずから自己を形成しなおそうとつとめている。たしかに、精神はかたときも安らぎのうちにはなく、たえまなく前進する運動をつづけてはいる。けれども、それは子供の場合とおなじである。つまり、子供が長らく静かに養われたのち、産声をあげるとき、これまでたえず量的にふくれあがっていたものが、突如中斷する。ここに質的飛躍がみられる。そして、いまやこのとき子供が生まれてくるのである。このように自己を形成する精神も、おもむろに、静かに新たな形態にむかって成長してゆき、これまでの自分の世界の組織をこなごなに粉砕してゆく。だから、この世界の動揺は、ただほんのささいなきざしによって暗示されるにすぎないのである。現存しているもののうちに根ざしている軽率と倦怠、未知のものについての漠然たる予感といったものは、なにか他のものが迫ってきているということの前兆である。全体の様相を変えなかったこのゆるやかな崩壊は、稲妻のように一挙に、新たな世界像をえがきだす日の出によって、中斷されるのである。」

なお、フランス革命に対して直接的ないし間接的によせていたヘーゲルの熱狂は、やがてベルン時代(1793—1796)のなかばころから、やゝ下降しはじめる。すなわち、かつてチュービンゲン時代において、ヘーゲルは、神学研究のかたわら、モンテスキューをはじめルソーなどの十八世紀フランス啓蒙思想の研究に専念したといわれているが、それとともにやはりこのころ、フランス革命に対する熱狂のあまり、シェリングやヘルダーリンなどと意気投合して、「自由の樹」を植え、そのもとで革命歌を高唱したというあの半ば伝説化しているヘーゲルの革命への盲目的な追従の態度は、いまやここに影をひそめる。この変わり身は、ある意味でこの時代のドイツ精神界一般の特徴を反映

しているともいえる。ヘーゲルをはじめ当時のドイツ思想界は、おおむねフランス革命のその後の経過をよく理解していなかった。たとえば、フランス革命の一時期として一七九三年から九四年にかけてあらわれた「恐怖政治」(la Terreur)を経験するに及んで、たちまちドイツ精神界は震えあがり、革命によせていたかつての感激は消えさってしまったということは、そのなによりの例証であろう。この「恐怖政治」の経験は、ヘーゲルにとってもまた、そのまゝ革命のあらわな姿として映じはめることとなる。ヘーゲルはシェリングにあてた手紙(一七九四年十二月二十四日付)のなかで、つぎのように書いている。「カリエがギロチンにかけられたことは、たぶんご存知のこととおもう。フランスの新聞をまだお読みですか。わたしの記憶にまちがいはなければ、ヴェルテンベルクでは、フランスの新聞が禁じられたそうです。いまやこの訴訟はきわめて重大です。それによってロベスピエール一派の醜態がすっかり暴露されたのです。」<sup>9)</sup>ここには、この時代のひと齟齬しか語られていないが、この行間のうちには、ロベスピエールの流血の専制政治に対する嫌悪とともに、この革命的闘争に対する反省のきざしがほのみえている。

かつてのヘーゲルの革命的立場からみれば、不正な事態はなんであれ、当としての自由のイデオロギイのもとに解体されなければならぬことが強調された。この「当為」(Sollen)を強調するヘーゲルの過激な態度は、フランクフルト時代(1797—1800)からイェナ時代(1801—1806)にかけて、いよいよ転換をきたしている。それは、反動的な保守的傾向に変貌したといわれるかもしれない。この点をめぐってのイポリットのつぎの解釈は、注目されてよい。「革新的態度から瞑想的態度へ、△当為▽から△現にあるものの理解▽へ、ここに『精神現象学』以前のヘーゲルの転回があるように思われる。それゆえに、かれの青年時代のすべての主題、すべての試みを再びとりあげているこの著書のなかで、かれは、必然的にフランス革命へと導いた過程と、それに基因する、かれによれば、やはり必然的な諸結果、すなわち革命を企てたひとびと自身にとっても予想できない諸結果とを、理解しようと試みるであろう。」<sup>9)</sup>



イエナ時代のヘーゲルは、現実の世界を改革しようなどという考えをすでに放棄している。むしろ、かれはこの現実の世界をよりよく理解しようとするともに、そのうちに必然的な運命をみとめようとしている。ヘーゲルのいうところにしたがえば、革命とは「物の転倒」(Wanken der Dinge)であるが、これに対して、それ自体としては「ある孤独なもの」(etwas Einsames)である哲学は、「時代の歴史」に細心の注意をかたむけるのでなければならぬ。この点にかんしては、すでにリッターが巧みに指摘している。<sup>10)</sup>

## 二 絶対自由について

さて、一八〇七年に、ヘーゲルは『精神現象学』において、「絶対自由と恐怖」(die absolute Freiheit und der Schrecken)という一項目をもうけて、そこで革命の実体を考察している。この項目の属している章を大きくみるとつぎのような配列になっている。

### VI 精神

#### A 真の精神、人倫

#### B 自己疎外的精神、教養

##### a 自己疎外的精神の世界

##### b 啓蒙

##### c 絶対自由と恐怖

#### C 自己確信的精神、道徳性

このVI「精神」(Der Geist)のもとでは、コシェーヴも指摘しているように、古代ギリシャの都市国家から、フランス革命およびそれにまつわる革命的闘争を経験した一八〇六年までにいたる歴史的なプロセスの総体が、現象学的に叙述されているのである。わけでも、(B)「自己疎外的精神」のところは、「一七八九年のフランス革命の分析にむけられるとともに、ナポレオン帝国、すなわち△世界的にして等質的▽国家 (l'Erat △universel et homogène) が出現することを予告している。」<sup>11)</sup>とコシェーヴはのべている。

これまで論じてきた点にもとづいて、いま少しちいって(B)の節のうちの、とりわけ(c)「絶対自由と恐怖」の項の意味している一、二の問題を考えてみることにする。

精神は、自己確信せんがために、まずその直接態である人倫的世界から、ひとたび自己を外化するのであるが、そこでこの「自己疎外的精神」は、直接的な現実の世界を否定しきって、むしろ「純粹意識という靈氣」のなかにうちたてられる世界へむかwantとする。自己を否定していつて、やっと真の自己を自覚するというこの精神の否定的活動は、いいかえると、自己教化し、自己形成するものとしての「教養」にほかならない。教養は、より高い境地をめざすものであるかぎり、現実の世界にとどまろうとしない。現実を否定する精神的活動という点で、これは分裂した意識であり、また絶対的顛倒の意識でもある。たしかに、ディドロの「ラモーの甥」にえがかれてある「哲学者」の誠実な意識のうちにはみられないような、エスプリに富める (geistreich) ところの言葉が、この分裂した意識のうちにみられはする。ところが、自己自身および他人を恥らいもなく騙すことが、この意識にとっては最大の真理なのである。たとえば、「ラモーの甥」の主人公である音楽家にみられるあの錯乱こそ、この場における精神の赤裸々なすがたをあらわしている。(なお、ヘーゲルがこの分裂する意識を叙述するにあたって、ディドロの「ラモーの甥」を選んだのは、このうちに極度の教養のゆえに分裂する意識をみとめたからである。) 精神がみずから招いたこのよう

な錯乱から脱して、精神として自分にかえり、もっと高い意識をうるためには、「信仰」(der Glaube)による内在的な力を措いてほかにないようみえる。しかるに、信仰には「純粹知見」が欠けている。(信仰と純粹知見に共通していることは、ともに純粹意識という境地にあるということである。)そこで、この知見が信仰にあたえられれば、「啓蒙」(die Aufklärung)となる。啓蒙は、迷信とのたたかいに挑み、さらに悪しき伝統や偶像を破壊してしまふ。こうして、啓蒙の敵対者はなくなり、啓蒙に対立するものは、いっさい存在しないことになる。この啓蒙の勝利は、かえって啓蒙自身の内部に対立するものが存することを教える。啓蒙は、このため二つの党派に分裂することになる。一方は、ヴォルテールやルソーなどにみられる理神論的党派であり、他方はドルバックなどにみられる無神論的、唯物論的党派である。この二つの党派をふくむ啓蒙を支配する概念は、「有用性」(Nützlichkeit)という概念である。いっさいのものがこの有用性によって判断されるこの世界には、もはやいかなる絶対的真理も存在しないであろう。というのも、有用なものは、即目的にありながら、對他存在であるような性質をもっており、それはイポリットの註にもいうように、「相互に休みなく交替するところの諸々の契機の弁証法的な運動<sup>13)</sup>」であるかぎり、このような世界のうちに絶対的真理の入りこむ余地などまったくありえないだろうからである。このようなわけで、絶対的真理をもたないこの不安定な状態は、所詮消滅せざるをえないものである。そして、それに代って、新たな時代の真理として、まだ定かでない内的変革(die innere Umwälzung)から、現実を現実に変革するという意識の新しい形態としての「絶対自由」が現われ出てくるのである。ここにおいて、これまで分裂していた二つの世界は遂に和解し、天は地に墜落するのである。<sup>13)</sup>

さて、純粹知見としての意識は、純粹概念であって、自己のなかに自己を直観することであり、自己自身を二重に  
 るという絶対的直視である。(イポリットは、このことを "l'absolu se voir soi-même doublé、" という言葉で

説明している。)それゆえ、意識の自己確信は、一般的主体であり、その知的概念は、あらゆる現実の本質である。知は、それ自身あの抽象的契機の運動であり、また一般的自己である。それは一般的なものとして、この運動が自己のうちに還帰する統一である。ここに、絶対自由としての精神が現われてくる。この精神は、その自己確信が、現実の世界と超感覚的世界の、全精神的集団の本質とみられるような自己意識である。この自己意識は、自らの純粋な人格を意識するとともに、そこにおいて精神的全実在を意識している。このような自己意識にとって、世界は、ひたすら自らの意志であり、しかもこの意志は、一般的意志である。これは、また全個人そのものの意志である。なお、絶対的意志は、自由であろうと意志するものそのものである。また、意志のためにのみあるような意志は、純粹にして自由な意志であるといわれる。そこで、自分自身を意志する意志、つまり自由な意志こそ、もっとも内的なものにして究極のものであるとみられる。意志の自由そのものは、いっさいの権利の原理であり、またそれ自身絶対的な永遠の権利である。このことによって、はじめて人間は真に人間となるといわれるかぎり、この点でこの意志の自由は、精神の根本原理であるということができよう。ところで、この原理をフランスの思想界のうちに確立したのは、ルソーにほかならない。また、この同じ原理が、ドイツでは、カント哲学によって理論的に確立されたことはもういうまでもない。「意志の理性は、まさに自己を純粋な自由のなかに保持するものであり、どのような特殊なものの中にもただこの純粋な自由をもとめ、権利をただ権利のために、義務をただ義務のために意志するものである。ドイツ人の場合には、これはどこまでも冷静な理論にとどまっていた。ところが、フランス人は、これを実践的に遂行しようとした。<sup>14)</sup>」

こうして、フランス革命において、絶対自由は世界の王座にのぼり、いかなる威力といえども、これに対抗することはできない。この絶対自由は、一七八九年から一七九四年にかけて実現されるのである。いまや、個人の意識が、

絶対に概念であるようなかたちで、対象を捉えたのであるから、これまで諸集団に分化し組織されていた精神的体系の全体は、崩壊せざるをえなくなる。これまで存在という境地のなかで対象が成りたっていたのは、分化して現存する集団のなかにおけるその区別によってであった。ところが、いまや対象が概念となるために、もはや対象はなにも存在しないことになる。否定性が対象のすべての契機に浸透したからである。こうして、内的変革によって崩れてゆく使い古された旧秩序や精神的集団といったものは、消えさるよりほかないのである。というのも、クロー・フィッシャーが指摘しているように、いまや絶対自由が、平等化とか、差別の撤廃とか、現実を現実的に変革すること、すなわち革命のうちに存しているといえるからである。このようなわけで、この絶対自由のうちにおいては、すべての階級ないし身分などは、ことごとく否定されることになる。そうなると、個人の意識の目的は、一般の目的であり、その言葉は一般の法則であり、その労働は一般の労働であるということになる。<sup>14)</sup>

こうして、精神的集団が崩壊してしまったあとなお残存しているものとしては、一般的自己意識の自己自身のなかでの運動だけである。いいかえると、これは、一般性という形式をもった自己意識と、個人的という形式をもった自己意識の相互作用として残るということである。個人の意識は、そのまま自分自身が一般的意志であると、意識している。この個人の意識は、自分の対象が自分によって与えられた法則であり、自分の実現した仕事であると意識している。このようなわけで、この意識は、行動に移り対象性を創り出すさい、なんら個別的な働らきをするのではなく、かえって法則をつくり、国家活動のみを行うのである。ただし、「この意識は、自分自身の疎外に目をふさいでいるかぎり、なんら積極的な仕事をすることもできなければ、また自由を規制し組織だてる政体を実現することもできない。<sup>16)</sup>」この場合、意識して自ら自由となるとき、ここに、一般的実体としての自由を自ら対象とする永続的存在 (bleibendes Sein) がえられることになる。この客観的他在は、自由のただなかにおける区別であるといえる。

そしてこの区別によって、自由は、存立するいくつかの精神的集團あるいは権力機関に分れることになる。この集團とは、一方では、立法・司法・行政という三権力であるが、これは観念的に構成された機能 (les fonctions constituées par la pensée) にすぎないであろう。<sup>13)</sup> また他方では、この集團は、教養という現実の世界のなかで自分であらわす現実的なもの (die realen Wesen) といえなくとも、労働により特殊化されたいくつかの集團ないし、いくつかの特殊な社会的身分である。一般的自由は、こうしていくつかのものに分化していつて、存在の場において自ら実体となった。このため、この社会的身分は個々人から離れてしまい、その揚句のはては、多くの個人を、いろいろな分節に帰属させることになる。それゆえ、個々人の行為は、自らの属するその分節の行為に従わざるをえないことになる。そこで、個人の人格は、一定の人格という意味をうるであろうが、実際には、一般的自己意識ではなくなってしまう。この場合の自己意識は、自ら現実に法律行為にたずさわることはできない。というのも、「この場合、自己は、代表されているだけであり、たんに表象されているだけであって、現にその場にいるわけではないからである。また、代理されているところに、自分が現にいるのではないからである。<sup>14)</sup>」

ところで、一般者、すなわち前述の集團が活動するためには、この一般者は個人態という一者になって、その最上部に個人の自己意識が据えられねばならない。なるほどそうではあるが、しかしこのために、他のすべての個人は、この活動の全体から締め出されてしまい、ほんの限られた範囲において、それに携わるだけとなる。それゆえ、この活動は、現実の一般的自己意識の活動ではないことになる。したがって、一般的自由、すなわち万人の自由は、いかなる積極的 (肯定的) な仕事も行動も生みだすことはできないわけである。それでは、いったいこの自由にはなにが残されているのであるか。それは、ただわずかに否定的行為 (das negative Tun) だけである。このため、「万人の自由は、消えてゆく狂暴な女神 (die Furie des Verschwindens) にすぎない」といわれる。こうして、それはい

わゆる「恐怖政治」(1793—94)へと移行せざるをえないことになる。このところをイポリットの註にもとづいていけると、現実の一般的自己意識は、否定的な行為でしかありえないから、そこでいっさいの積極的な行動は、他のすべての自己を締め出したところの単独の自己 (un Soi singulier) の行動であるということになる。<sup>20)</sup>

さらに、この一般的自由は、もともと運動であり、また意識一般であるわけだから、同時に自己自身のなかで区別をたてることになる。つまり、自らが抽象であるために、おなじように抽象的な両極に分れることになる。いいかえると、この一般的自由は、単純にして頑固一途で冷酷な一般性という極と、現実の自己意識という極、つまり非連続で絶対的で厳しい冷酷さと利己的な綿密さという現実の自己意識の極に分れるのである。万人の自由であるこの一般的自由は、現実の機構を破壊するだけで終り、いまや自分だけで存立しているのであるから、この現実の自己意識がその唯一の対象であるといえる。こうして、一般的自由は両極に分れはしたが、さてこれら両者を統一するのに媒介するものがない。そこで、この両極の関係は、まったく媒介をもたない純粹否定である。それは、端的にいつて、一般者のなかに存在するものとしての個別の否定である。だから一般的自由の唯一の仕事ないし活動は死である。こうした無情な死のうちに、統治の知恵があり、あるいは自己実現しようとする一般的意志の分別があるのである。ここにいう統治というのは、一般的意志が自らを固定させることであり、その個性性 (Individualität) にほかならない。統治とか判決とか執行は、ひとつの点から発する意欲であり実現であるが、それは同時に、とりきめられた一定の命令や行動を決定し実施するものである。したがって、統治は、一方では他の個人を自分の行動から締め出し、そして他方では一定の意志であることによって、世論としての一般の意志に対立することになる。このようなわけだからして、統治もしくは政府は、まずひとつの徒党 (Faktion) としてあらわれるよりほかないといえる。クロー・フィッシャーは、こう書いている。「ここには、ほんらい、共通の愛國的関心によって結ばれているようないかなる党派

(Patel) も存在せず、かえってその一方は勝利において、他方は叛逆において把握される徒党が存在するだけである。このように革命国家は、一方の徒党が上の方に転がると他の徒党は輪禍にあうというように絶えずつづく転倒のなかに存するのである。<sup>21)</sup>」ただし、徒党といっても、勝利をえてしまえば、その勝ち誇った徒党が政府、という名称をもつことになる。だから、政府とは、じつは勝利をえた徒党にすぎないのである。このため、まさにこの徒党たる事実のうちには、いまはたとえ政府であろうとも、自分もやがて終末にいたるであろうというほのかな必然性がただちによりとれるであろう。徒党が政府の位置にのしあがったという事実は、かえって逆にそのおもしろい徒党をもとの徒党にひきさげ、有罪であるとするのである。

こうして、革命国家は、つねにその対立者へと崩壊するのである。この対立者は、徒党であって、征服者と被征服者の関係にあるから、党派とよぶにはふさわしくない。この場合、征服者は被征服者を自分の仲間とかおなじ市民としてみないばかりか、むしろ抹殺されるべき敵とみなすのである。征服者の意志は、まさしく破壊の意志にほかならず、「消えてゆく狂暴な女神」といってよい。いまや勝利をおさめた徒党は、支配するというそのことによって、絶対自由根拠をおく一般の平等に対して罪を犯すことになるため、この党派は罪あるものとなろう。また、この党派の敵対者は、征服者としての徒党に対して叛逆を企てる反国家的心情という嫌疑をかけられることになるから、この方もまた罪あるものとみられる。嫌疑をかけられれば罪があるという意味になり、こうしてひとたび有罪であることが決定的となるや、ただちに抹殺されることになる。ここには、もっぱら恐怖が支配している。これこそ、「恐怖政治」の意味するすべてである。

### 三 絶対自由と恐怖と死



これまで述べた経過をへて、いまや自己意識は、この絶対自由が何であるかを経験することになる。絶対自由は、自分自身のなかですべての区別を破壊する抽象的な自己意識である。死の恐怖をつうじて、自己意識は、絶対自由がどのように否定的なものであるということをいま直観的に悟る。自己意識が絶対自由であると思ひこんでいたその概念と、現実にあるものが、全く違うことである。これまでそう思ひこんでいたその概念からみると、一般的な意志においては、個人は肯定されると思っていたのに、現実ではそうではない。

こうして、絶対自由は、一般的意志が純粹に自己自身に等しいこととなって、自らのうちに否定をもつことになる。またそれと同時に、区別一般をもつことになり、この区別を現実の区別として展開する。」というのも、純粹否定性は、自己自身に等しい一般的意志のうちに、存立の場をもっているからであり、またいいかえると、否定性の各々の契機が、実現される実体をもっているからである。この実体が個々人の意識に対して否定的なものとして示されたかぎりでは、精神的集団の組織がふたたび形成されて、個人的意識の群衆はそこにふりあてられる。この個人の意識は、かつて死という絶対的主人の恐れを身を感じているが、いまひとたび否定と区別を受けいれて、この精神的集団のもとに服し、細分され制限された仕事にたちかえる。だが、このことによってこの意識は、その実体的現実<sup>22)</sup>にたちかえることになるのである。」

すでに述べたように、自己意識は肯定的自由<sup>22)</sup>に到達したものと思っていたのに、自ら手にしたものは、じつは否定的自由でしかなかった。その実体（社会的集団）は、自己にとって、自己が単独の自己である以上は、その否定としてあらわれる。だが、この否定は、自己にとっては、死の恐怖であるように思われる。そこで、自己は自ら奴隷の境遇にあまじることになる。このさい奴隷としての境遇であるにしろ、自己は、死という絶対主人の恐れを経験しながらも、自己錬磨し、自己形成につとめるのである。こうした規律がここに実際にあらわれるのは、これまでの社

会的集団ではない別の集団の再興によってである。ここにナポレオンが出現するにおよび、いきおいこの仕事が成就されたのである。あるいは、社会をこのように改革することこそ、ナポレオンに課せられた仕事であったといってもよい。こうして、社会階級は、それがこれまでであったものとはもはや異なったものになる。<sup>23)</sup>」

自己意識が、一般的意志と交互に交ってえた教養は、最も崇高で究極のものではあるが、自己意識の純粹で單純な現実が消えさり、空ろな無に移ってゆくのを、最後に見ることになる。教養それ自身の世界においては、自己意識は自己否定とか自己疎外を、純粹抽象というかたちで、直観するところまでいかなかった。ここにいる自己意識の否定は、自己意識が自ら疎外（外化）した自己に代って獲得する名譽もしくは富である。それは、また信仰の天上であり啓蒙の有用なものである。ここには、教養の世界における自己の疎外のすがたが要約されているが、自己はこれらの疎外と引き替えに肯定的な實在をうることになる。しかるに、このような定めも、自己が絶対自由のもとで蒙る損失によってなくなってしまう。そこで、このような自己意識の否定は、意味のない死であり、そこに肯定的なものが何ひとつない、否定的なものの全き恐怖であるといわれる。ところが、この否定は、その現実において全く無縁なもの（*ein Fremdes*）ではない。この否定は、一般的意志であるが、そこには肯定的なものが何もない。このため、自らの犠牲と引き替えに、報いてくれるものが何ひとつない。このくだりには、死のたえざる内在化がほのみえてゐる。それは、抽象的な否定であり、死の精神的な意味である。ちなみに、ヘーゲルは『精神現象学』における「序論」(Vorrede)のなかでもつぎのように書いている。「死を耐えしのび、死そのもののなかで自己を支える生こそ、精神の生である。<sup>24)</sup>」

#### 四 自由な主観性の目ざめ（移りゆき）

さて、一般的意志は、肯定的なものを何もたず、自らの犠牲に対して何らの代償もないとはいえ、まさにこのためにこそ、自己意識と無媒介的に一つなのである。つまり、一般的意志は、純粹に否定的なものであるから、純粹に肯定的なものであるともいわれる。この点で、先にいったあの意味なき死としての否定性は、絶対的肯定性へと転ずるのである。自己と一般的意志との直接的統一は、それと全く反対の経験に転ずる。こうした経験内の意識にとって否定によって消えさるものは、抽象的存在であり直接態である。この消えさった直接態とは、とりもなおさず一般的意志そのものにほかならない。だが、意識は、自分が廃棄された直接態 (aufgehobene Unmittelbarkeit) であるかぎり、まさしく自分が一般的意識であることを知るのである。こうして、意識は、この一般的意志が自分自身であることを知り、それとともに自らが本質であることを知る。この場合の本質は、もはや直接的であるようなものではない。意識は、いまいったように一般的意志が自分の意志であるとはいっても、この一般的意志を革命的政府とみわたることによって、ただちに革命政府をめざしたり、またいずれかの党派に自ら与したりはしない。むしろ、この一般的意志は、自らの純粹知であり純粹意志であるといわれるから、意識は、このような純粹知ないし純粹意志としての一般的意志であることができる。このようなわけで、意識は、純粹知であり純粹意志である以上、自己喪失におちいることなく、かえって純粹知と自己自身のあいだの交互作用 (die Wechselwirkung) であるといわれるのである。<sup>25)</sup>

このようにして、絶対自由は、一般的意志と個別的意志との対立を宥和させて、ここに新たな形態をみいだす。自己疎外された精神は、その対立の頂点におしやられたとき、そこには、まだ純粹意志と純粹に意志するもの (das rein Wollende) との対立があったわけだが、いま精神は、この対立を透明な形式に還元することによって、はじめてそこに自分自身をみいだすのである。こうして、絶対自由は、自らを破壊するその現実の領域をはなれて、自己意

識的精神の国という別の領域へと移ってゆくわけであるが、そこにおいてはじめて絶対自由は真なるものとみられるのである。いいかえると、真の自由の実現は、フランス革命という歴史的一時期を遍歴して、ドイツ精神の観念的な領域へきたって、やっと成就されるということである。こうして、かつて自己から離れさっていた精神は、教養の世界の崩壊をつうじて、いまふたたび自己のうちにたちかえり、自己を回復して自己確信の境地に安らぐのである。この自己復帰した精神は、「自己確信的精神」(der seiner selbst gewisse Geist)とよばれるものである。精神は、この境地に達したとき、真に自立的でありうるのである。この自立的精神の自己確信が、道徳性である。ここに精神は思想となってよみがえる。これが、道徳的精神という精神の新たな形態である。ヘーゲルは、この精神の新しい形態を、その歴史的發展として、カント哲学のうちによみとろうとしたのである。

### むすびにかえて

以上のべたことは、「自己疎外的精神」のうち、とりわけ「絶対自由と恐怖」の項のあらましである。そのうちの根本問題とみられる一、二の点について、わたしはヘーゲルの論述にそくして考察した。思うに、フランス革命の分析にあてられたこの一節を叙述するにあたって、ヘーゲルの念頭をしばし去来していたのは、じつにナポレオン、ルソー、ロベスピエール、一七九三年などであったにちがいない。わけでも、ナポレオンに対するヘーゲルの讃美は、ナポレオンが近代国家を建設したという点に由来しているようにみえる。ナポレオンは自らの使命を果しおえたとき、世界史はもはやかれを必要としないであろう。ナポレオンは世界史の舞台から消えさってゆくほかはない。ナポレオンは行動するが、自らを理解していない。かれを理解するのは、「哲学者」にのこされた仕事である。「世界精神」がフランスからドイツへと移ってきたいま、新たな精神の場において真の自由を確立することこそが、まさしく

# 60 ドイツ哲学なつしドイツ精神界に課せられた義務である。

註

- 1) Hegel: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister. Br. 359.
- 2) H. Marcuse: *Reason and Revolution*. 1954. ヘルクーヤ『理性と革命』(林田啓三郎ほか訳) 第四章、一〇一頁。
- 3) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von G. Lasson. (3. Auflage) Vorrede, S. 20.
- 4) Hegel; op. cit., S. 24.
- 5) ヘルクーヤ『前掲書』一〇五頁、参照。
- 6) Hegel; op. cit., S. 350.
- 7) Hegel; op. cit., S. 15—16.
- 8) Hegel: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister. Br. 6.
- 9) J. Hypollite: *Études sur Marx et Hegel*. 1955. イギリスット『マルクスとヘーゲル』(宇津木・田口訳) 第二部、五二頁。
- 10) J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution*. 1965. リッター『ヘーゲルとフランス革命』(出口純夫訳) 第二章、二〇頁以下参照。
- 11) A. Kojève: *Hegel, Marx et le Christianisme*. (Critique; No. 3—4, 1946) p. 360—361.
- 12) Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de J. Hypollite. II. p. 127.
- 13) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 413.
- 14) Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von G. Lasson. — 3. Die germanische Welt. S. 922.
- 15) Kuno Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Erster Teil. S. 399 ff.

vgl. hierzu Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. S. 415.

- 16) Hegel: *La Phénoménologie de l' Esprit*, Traduction de J. Hyppolite. II. p. 133.
- 17) Hegel: *op. cit.*, p. 134.
- 18) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. S. 417.
- 19) Hegel: *op. cit.*, S. 417.
- 20) Hegel: *La Phénoménologie de l' Esprit*, II. p. 135.
- 21) K. Fischer: *op. cit.*, S. 400—401.
- 22) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 419—420.
- 23) Hegel: *La Phénoménologie de l' Esprit*. II. p. 138.
- 24) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 29.
- 25) Hegel: *op. cit.*, S. 421.